

«in rätselhafter Gestalt»

Andreas Hunziker

I. Zwischen den Zeichen

Unser Leben vollzieht sich in Zeichen- und Interpretationsprozessen. Was für uns da ist – der Andere, die Welt, wir selbst – *ist* darum *zwischen den Zeichen*. Das heisst nicht, dass die Wirklichkeit in einem zeichenlosen Zwischen stattfindet, «zwischen den Zeichen» drückt vielmehr ein Doppeltes aus: Dass alles, was für uns da ist (die Anderen, die Welt, wir selbst) in Zeichen und in Interpretationen da ist (i); und dass in diesen Zeichen und Interpretationen die Wirklichkeit (die Anderen, die Welt, wir) selbst für uns da ist (ii).

«Zwischen den Zeichen» meint also eine Wirklichkeit, die nie zeichen- und interpretationsfrei ist, die aber zugleich nicht in Zeichen und Interpretationen aufgeht. Damit ist zum einen sinnkritisch der Dualismus von Zeichen und Wirklichkeit und dessen skeptizistische Folgeerscheinungen unterlaufen, zum andern ist damit aber auch «gegenüber dem Moment der Zeichen- und Interpretationsabhängigkeit einer jeden Wirklichkeit» das «Moment der Differenz gleichberechtigt» herausgestellt:¹ Nicht nur nehmen Zeichen in sehr unterschiedlicher Weise auf Wirklichkeit Bezug (der bezugnehmende Gebrauch des Zeichens «Gott» ist von anderer Art als derjenige des Ausdrucks «sein Bruder in Amerika» oder «die Tugend der Liebe»), es sind für uns auch nicht alle Zeichen gleichermassen wirklichkeitshaltig.

Was also zwischen den Zeichen ist, ist auf mannigfach verschiedene Weise für uns da. Um einen kleinen, aber vielleicht nicht unbedeutenden, Ausschnitt aus dieser Mannigfaltigkeit geht es mir, wenn ich im Folgenden einige Überlegungen zum Reden in Rätseln vorlege. Überlegungen wohlgeordnet, die zu grossen Teilen von der amerikanischen Philosophin Cora Diamond stammen bzw. inspiriert sind.²

¹ G. Abel, *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt a.M., 16.

² Vgl. C. Diamond, *Riddles and Anselm's Riddle*, in: dies., *The Realistic Spirit*, Cambridge/London 2001, 267–289; dies., «What time is it on the sun?». An Interview with Cora Diamond, *The Harvard Review of Philosophy*, VIII 2000; dies., *Wittgenstein on religious belief: the gulfs between us* (Manuskript).

II. «Wo man fragen kann, kann man auch suchen ...»

Im Teil II der *Philosophischen Grammatik*, er handelt von Logik und Mathematik, betont Wittgenstein das interne Verhältnis von Frage und Antwort:

«Wo man fragen kann, kann man auch suchen, und wo man nicht suchen kann, kann man auch nicht fragen. Und auch nicht antworten.

Wo es keine Methode des Suchens gibt, da kann auch die Frage keinen Sinn haben. – Nur wo eine Methode der Lösung ist, ist eine Frage (das heißt natürlich nicht: «nur wo die Lösung gefunden ist, ist eine Frage»). – D.h.: dort wo die Lösung des Problems nur von einer Art Offenbarung erwartet werden kann, ist auch keine Frage. Einer Offenbarung entspricht keine Frage.
– » (PG, 377)³

Das ist hermeneutisch vertrautes Terrain. Jedes Fragen ist ein Suchen und jedes Suchen hat «sein vorgängiges Geleit aus dem Gesuchten her».⁴ Mag die Korrektur vom Gefundenen her noch so gravierend sein, ohne jegliches vorgängige Verstehen, ohne ein noch so vages Woraufhin unseres Suchens, scheint das «Gefundene» ohne Sinn zu sein – «etwas» also, mit dem wir schlicht nichts anzufangen wissen. Lassen wir uns nämlich nicht davon täuschen, wenn sich dieses «etwas» in etwas Satzartigem ausdrücken lässt! Wir wissen nämlich nicht mit jeder satzartigen Bildung etwas anzufangen, «nicht jede Technik hat eine Verwendung in unserem Leben, und wenn wir in der Philosophie versucht sind, etwas ganz Unnützes unter die Sätze zu zählen, so geschieht es oft, weil wir uns seine Anwendung nicht genügend überlegt haben.» (PU 520) Betrachten wir diese Anwendung darum genauer und sehen dabei keine Weise, wie diese satzartige Bildung in irgendeine der uns vertrauten Aktivitäten unserer Sprache hineinpasst, dann ist jenes «etwas» genauer besehen nicht einmal mehr «etwas» für uns. Denn wenn «gesagt wird, ein Satz sei sinnlos, so ist nicht, quasi, sein Sinn sinnlos. Sondern eine

³ Ich gebrauche für Wittgensteins Schriften folgende Abkürzungen: PG: Philosophische Grammatik, Frankfurt a.M. ⁵1993; PU: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a.M. 2003; Z: Zettel, Frankfurt a.M. ⁶1994; L: Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik, Frankfurt a.M. 1978; VG: Vorlesungen über den religiösen Glauben, Düsseldorf/Bonn 1994; PB: Philosophische Bemerkungen, Frankfurt a.M. ⁵1993.

⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁷1993, 5.

Wortverbindung wird aus der Sprache ausgeschlossen, aus dem Verkehr gezogen.» (PU 500)

Ein schönes Beispiel einer solchen Wortverbindung, die gleichsam ohne Sitz in unserem Leben ist, findet sich in PU 350. Wittgenstein zeigt dort, dass jener philosophische Erklärungsversuch für uns leer ist, welcher die Annahme, ein Anderer habe Schmerzen, mit der Annahme gleichsetzt, er habe dasselbe, was ich so oft gehabt habe. Und als Vergleich zieht er das Beispiel heran, um das es mir hier geht: Jemand schliesst aus der Tatsache, dass wir wissen, was «Es ist hier 5 Uhr» heisst, wir wüssten auch, was es heisst, es sei 5 Uhr auf der Sonne. Es heisse eben, es sei dort ebensoviel Uhr, wie hier, wenn es hier 5 Uhr ist. Nur, so Wittgenstein, funktioniert diese Erklärung mittels der Gleichheit eben nicht, weil «ich zwar weiß, daß man 5 Uhr hier die «die gleiche Zeit» nennen kann, wie 5 Uhr dort, aber eben nicht weiß, in welchem Fall man von Zeitgleichheit hier und dort sprechen soll.» Wenn darum jemand sagt «Es war gerade 5 Uhr nachmittags auf der Sonne» oder uns fragt «Wieviel Uhr ist es auf der Sonne?», dann haben diese Formulierungen zwar etwas Satzartiges (und auf den ersten Blick wohl auch etwas Vertrautes), sind aber nicht mehr als Wortverbindungen, die wir in Analogie zu anderen (uns tatsächlich vertrauten) Wortverbindungen zusammengesetzt haben.

Als Übergang zu Überlegungen Wittgensteins mit deutlich anderem Akzent noch eine Frage: Was bedeutet im Zitat aus der *Philosophischen Grammatik* der auffällige Hinweis auf «Offenbarung»? Haben wir es mit einem *reductio*-Argument zu tun? Soll anhand der «Unsinnigkeit» der Erwartung der Lösung des Problems durch eine – gegenüber unseren Zeichen- und Interpretationsprozessen ganz diskontinuierliche – von aussen einbrechende Wahrheitsaufdeckung unterstrichen werden, dass wir es eben mit keiner Frage zu tun haben, wenn der Weg, der zur Antwort führt, gänzlich unbekannt ist? Oder deutet der Verweis auf die Offenbarung an, dass zwar die Grössen Offenbarung und (vorgängige) Frage nicht zusammenpassen, dass es aber auch andere Wege der Problemlösung geben könnte, die sich ausserhalb der Frage-Antwort-Struktur bewegen? Liesse sich das Ereignen von Offenbarung mit der Situation vergleichen, in der jemand die Frage «Wieviel Uhr ist es auf der Sonne?» aufnimmt und etwas mit ihr macht, wofür wir bisher keine Verwendung gesehen haben, was uns jetzt aber durchaus sinnvoll erscheint?

III. Mathematische und andere Rätsel

In jenen anderen Überlegungen Wittgensteins zum Verhältnis von Frage und Antwort scheint es tatsächlich um solche Fälle zu gehen, in denen ohne oder jedenfalls mit sehr wenig Geleit vom Gesuchten her auf die Suche nach der Lösung eines Problems gegangen wird. Wittgenstein vertritt in diesem Zusammenhang die Ansicht, dass es zur Lösung der interessanten Fragen in der Mathematik gerade keine regelgeleiteten Suchmethoden gibt: «Wenn wir eine Polarexpedition machen, wäre es seltsam, wenn wir nicht sicher wüssten, ob sie ein Ziel hat und also auch ob sie überhaupt einen Weg hat. Das ist Unsinn. Aber in der mathematischen Expedition ist gerade dies der Fall.» (PG, 365) Sind mathematische Fragen also gar keine Fragen? Wittgenstein vergleicht sie mit einem Auftrag, etwas zu tun, dem Ansporn zur mathematischen Tätigkeit. Eine Frage in der Mathematik hat dann «Sinn, wenn sie die mathematische Phantasie anregt.» (vgl. Z, 695–697)

Jemandem ein mathematisches Problem (nicht eine Rechenaufgabe) vorzulegen, das ist ähnlich, wie ihn zu fragen, wie Weiss in einem Spiel, dessen Regeln wir noch nicht genau kennen, in 20 Zügen gewinnen kann (PG, 363). Mathematische Probleme lassen sich darum mit jener Art von Rätseln vergleichen, die man nicht nach vorgegebenen Regeln lösen kann. Sie ähneln jenem vom König im Märchen vorgelegten Problem, welcher der klugen Bauerntochter sagte, sie müsse nicht gekleidet und auch nicht nackt zu ihm kommen. Die Bauerntochter kam wieder zum König, nachdem sie sich splitternackt ausgezogen hatte, da war sie nicht gekleidet, und sich in ein grosses Fischernetz hineingesetzt und es ganz um sich herum gewickelt hatte, da war sie nicht mehr nackt. Der König wusste selber gar nicht recht, was er von der Bauerntochter zu tun verlangte, als sie dann aber so zu ihm kam, war er gezwungen, ihre Lösung zu akzeptieren. «It's the same with the mathematical problem. «Do something which I shall be inclined to accept as a solution, though I don't know now what it will be like.» (MM, 22.5.35)⁵

Wir haben es hier also mit Beispielen zu tun, in der die (Rätsel-) Suche zumindest nur sehr ansatzweise vom Gesuchten her geleitet ist. Die Bauerntochter kann etwas mit der Rätselfrage anfangen, genau-

⁵ Im Hintergrund von Wittgensteins Vergleich von mathematischen Problemen mit Rätseln steht eine kontroverse Grundannahme, die ich an dieser Stelle nicht diskutieren kann: «Man spricht von mathematischen Entdeckungen. Ich werde immer wieder zu zeigen versuchen, dass man viel besser daran täte, das, was man als mathematische Entdeckung bezeichnet, eine mathematische Erfindung zu nennen.» (L, 23)

er, sie fängt etwas damit an – und der König, als er die Lösung sieht, fühlt sich gezwungen, sie zu akzeptieren. Es scheint hier etwas zu passieren, das dem Fall ähnelt, in dem Einer mit der Frage «Wieviel Uhr ist es auf der Sonne?» etwas tut, das wir bis anhin nicht gesehen haben. Cora Diamond macht in diesem Zusammenhang denn auch den interessanten Vorschlag, dass wir mit (philosophischen) Fragen nicht so umgehen sollten, als könnten wir allgemeine Bedingungen angeben, die für immer festlegen, mit welchen dieser Fragen wir je etwas anfangen könnten. Eher sei es so oder sollte es so sein, dass wir manchmal sagen, dass dies oder jenes keine Frage ist, mit der wir an dieser Stelle irgendetwas anfangen können oder wollen. Es wäre demnach auch nicht so definitiv und klar, ab welchem Punkt uns eine Frage oder ein Rätsel als *nonsense* erscheint. Und entsprechend ginge es nicht nur darum, Wortverbindungen, für die wir momentan keinen Gebrauch sehen, aus dem Verkehr zu ziehen, sondern vor allem auch darum zu unterscheiden, wann wir es mit einer normalen Frage zu tun haben und wann eben mit einem Problem derjenigen Art, wie sie für gewisse Rätsel und im Bereich der Mathematik charakteristisch sind.

Im Zusammenhang mit diesen Rätseln und mathematischen Problemen geht das Suchen nur sehr tastend voran. Denn wir suchen, aber wissen nicht, *wonach* wir suchen. Und so fehlt eben (jedenfalls zu grossen Teilen) das Woraufhin unseres Suchens. Anders gesagt, es fehlt uns die Frage. Denn erst wenn wir die Antwort haben, wissen wir, wie wir die Frage verstehen. Um dies wiederum an einem mathematischen Beispiel zu konkretisieren: Erst anhand des Beweises sehen wir, was wir meinen, wenn wir sagen «Jede algebraische Gleichung hat eine Lösung». Wenn wir wissen wollen, *was* bewiesen wird, müssen wir also auf den Beweis schauen (PG, 369). *Vor* dem Beweis dagegen, als wir gefragt haben «Hat jede algebraische Gleichung eine Lösung?», gab es für den durch den Beweis entstandenen Sinn «nur eine beiläufige Vorlage in der Wortsprache» (PG, 374). Und ebenso verhält es sich mit jenem Rätsel: Der König weiss im Voraus selbst nicht wirklich, was er von der Bauerntochter verlangt, allererst von der Antwort her werden seine Worte zu mehr als nur einer beiläufigen Vorlage in der Wortsprache. Wir haben es hier also mit einer Art von «Frage» zu tun, bei der allererst ihre Beantwortung bestimmt, worin die Grammatik, das Wesen des Gesuchten besteht. Weder ist darum die «Dreiteilung des Winkels» eine Beschreibung von etwas, nur eine, die nicht befriedigt werden kann. Noch findet die Bauerntochter etwas, woraufhin die Worte des Königs bereits referieren würden, sondern sie findet etwas, das die Worte des Königs

allererst zu einer Beschreibung von etwas machen. Erst wenn wir etwas gefunden haben, was wir als die Lösung akzeptieren, wird der Sinn der Frage festgemacht.

Vor dem Beweis haben wir nur eine «beiläufige Vorlage in der Wortsprache» – das erinnert an das, was ich oben zu jenen satzartigen Bildungen gesagt habe, für die wir keine Anwendungen in den Aktivitäten unserer Sprache sehen. Ob bei der Formulierung des mathematischen Problems oder bei der Rätselfrage, immer wird derselben Form gefolgt – eine Aufgabe wird formuliert, indem man sprachlichen Analogien nachgeht: Wir kennen «Ich halbiere diesen Winkel», «Ich viertle diesen Winkel» usw. und wir wissen, wie wir diese Ausdrücke gebrauchen. Dann machen wir eine neue, rein sprachliche Konstruktion, indem wir uns von der Analogie mit den gebrauchten Sätzen leiten lassen: «Ich teile diesen Winkel in drei» (L, 104). Was dabei herauskommt, ist aber nichts anderes als eine satzartige Bildung, indem wir gewisse sprachliche Muster weitergeführt haben. Und ähnlich verhält es sich mit dem «Komm weder gekleidet noch nackt», auch es ist gebildet aus schon vertrauten Anweisungsmustern (z.B. «Komm weder zu früh noch zu spät»). Und trotzdem: Statt diese Wortverbindungen, für die wir momentan keinen Gebrauch sehen, nun einfach aus dem Verkehr zu ziehen, können wir mit demjenigen, der im Herumspielen mit der Sprache eine Rätselphrase geprägt hat, gleichsam mitspielen. Wobei dieses Mitspielen durchaus von ernsthafter Natur sein kann, so lange jedenfalls, wie wir mit diesem bloss satzartigen Gebilde die Hoffnung verbinden, es könne irgendwie noch mit Sinn gefüllt werden. Und mitspielen wird wohl bedeuten, dass wir des Rätsels Lösung zu erraten versuchen. Wir beginnen vielleicht damit, dass wir gewisse Lösungsmöglichkeiten verwerfen. Und so würden wir wohl, wären wir in der Rolle der Bauerntochter, annehmen, dass wir auf jeden Fall nicht in unseren normalen Kleidern kommen können; damit wäre sicherlich *nicht* die Lösung gefunden. Aber *was* damit nicht gefunden wäre – das ist bis jetzt allererst eine Form von Worten. Und davon bleibt nun wiederum der Status dieser Negation selbst nicht unberührt. Überhaupt ist es irgendwie sonderbar, dass wir etwas als die Lösung ausschliessen können, ohne zu wissen, worin die Lösung besteht. Und darum scheint wie die Frage so auch die Zurückweisung der Antwort ihren eigenen Sinn selber nicht ganz zu erfassen, sie ist sich sozusagen selber zu hoch (PG, 485). Vielleicht mit klareren Worten ausgedrückt: auch sie existiert auf der Grundlage eines «geborgten» Sinns, vom Vorschuss der erhofften Lösung des Problems. Aber wenn dem so ist, gibt es dann überhaupt noch irgendeine Grenze im Blick

darauf, was wir noch als Lösung des Problems akzeptieren und was nicht? Können wir noch irgendwelche Bedingungen für die Lösung – eben z.B. dass *dies* sicherlich nicht die Lösung sein kann – angeben, oder haben auch diese Bedingungen nur den Sinn, den wir ihnen geben möchten, gleichsam den Bedeutungsschatten unserer eigenen Hoffnungen? Nicht zufällig zieht Diamond an dieser Stelle als Beispiel das «Rätsel» der Messiaserwartung herbei (sie zitiert dabei Pascal): «Wie musste der Messias sein, da durch ihn ja das Zepter ewig bei Juda bleiben und das Zepter bei seinem Kommen von Juda genommen werden sollte?» (Pensées, 337/753) Unter Herodes hat sich zumindest die eine Hälfte davon erfüllt, das Zepter wird von Juda weggenommen. Bei Jesus scheint sich gar nichts davon zu erfüllen, er hat gar kein Zepter. Und doch sagen die Christen von ihm, dass er die Messiasweissagungen erfüllt – etwas, das aber erst nach seinem Tod klar geworden sei.

IV. Rätselhaftes Reden von Gott

Dass unser Reden von Gott und den letzten Fragen des Lebens die Dimension des Rätselhaften hat, ist auch innerhalb der biblisch-christlichen Tradition eine immer wiederkehrende Idee. Ich denke dabei z.B. an die Einleitung zu den *Sprüchen* (Prov 1,6), an die Spitzenaussage des Apostel Paulus in 1Kor 13,12 oder an Anselms *Monologion* (Kap. LXV). Und ohne zu unterstellen, dass nur schon innerhalb dieser biblisch-christlichen Tradition immer dasselbe Rätselverständnis zum Ausdruck kommt, finde ich doch Diamonds Vorschlag bedenkenswert, auszuprobieren, was es bedeuten würde, wenn wir auch die Suche nach *Gott* weniger als Frage, denn als Rätsel betrachten – wonach wir suchen wissen wir nicht, und was wir finden ist nicht, wonach wir gesucht haben! Die Art tastenden Suchens, von der im vorherigen Abschnitt die Rede war, die Suche also nach etwas, was nicht bereits im Voraus spezifizierbar ist, träfe demnach auch für das Rätsel *par excellence* zu, für die Suche nach Gott.

Diamond selbst demonstriert dies exemplarisch an Anselms *id quo maius cogitari non potest* und transformiert dazu Anselms «Regel» in eine Rätselfrage: «Was ist das, worüber hinaus Grösseres nicht gedacht werden kann?» Daraus ergibt sich eine Lesart von Anselms «Gottesbeweis», für welche nicht nur die Diskussion um die Frage, ob (notwendige) Existenz eine Eigenschaft sei, irrelevant ist. Obsolet sind vielmehr auch diejenigen Interpretationen, welche

falsch verstandene Argumente Wittgensteins gebraucht haben, um die Behauptung des ›Toren‹ als inkohärent herauszustellen. Dagegen zeigen Diamonds Überlegungen eine auffällige Nähe zu Karl Barths *Fides quaerens intellectum*, auch wenn sie auf dem Hintergrund ihres Rätselverständnisses zurückhaltender ist, das ›*id quo ...*‹ mit Barth als *Regel* für das Nachdenken über Gott zu verstehen. Denn die Art oben beschriebener Rätsel ist ja gerade nicht nach vorgegebenen Regeln zu lösen, sondern eher eine Angelegenheit tastenden Suchens. Die Frage ›Was ist das, worüber hinaus Grösseres nicht gedacht werden kann?‹ spielt darum gleichsam auf eine Regel an, die wir (noch) gar nicht haben; sie ist Teil einer Sprache, die für uns weithin opak bleibt – an deren Sinn Gläubige aber *glauben*.

V. «Wir werden uns vielleicht nach dem Tode wieder sehen»

Ich belasse es bei diesen knappen Bemerkungen zu den religionsphilosophischen Konsequenzen, die sich nach Diamond aus ihrem Rätselverständnis ergeben.⁶ Ich möchte zum Schluss nämlich noch auf ein Thema zu sprechen kommen, zu welchem der Sprachmodus des Rätsels vielleicht besonders gut passt: Was bedeutet ein Verständnis der Sprache des Glaubens als ›Reden in Rätseln‹ im Blick auf das Reden vom Leben nach dem Tod?⁷

In studentischen Nachschriften einer Reihe von Vorlesungen Wittgensteins über den ›Glauben‹ finden wir folgenden kurzen Dialog zwischen Wittgenstein und einem Studenten namens Lewy:

«Nimm an, jemand, der nach China reist und mich vielleicht niemals wieder sehen wird, sagt mir: ›Wir werden uns vielleicht nach dem Tode wieder sehen.‹ – Würde ich notwendigerweise sagen, daß ich ihn nicht verstehe? Ich würde vielleicht sagen [wollen]: ›Ja. Ich *verstehe* ihn völlig.‹

Lewy: In diesem Fall könnte es sein, daß Sie einfach meinen, daß er eine bestimmte Haltung ausgedrückt hat.

⁶ Mich nähme aber wunder, was jemand, der sich in Anselms Gedankenwelt besser auskennt als ich, zu Diamonds zwar recht tentativen, aber wie ich finde äusserst anregenden religionsphilosophischen Überlegungen sagen würde.

⁷ Wenn aber gilt, dass das Christentum ›ganz und gar und restlos Eschatologie‹ ist (K. Barth), dann dürften folgende Überlegungen (irgendwie) *alle* Bereiche der Sprache des Glaubens betreffen!

Ich würde sagen: «Nein, es ist nicht dasselbe wie zu sagen: «Ich mag dich sehr» – und es bedeutet vielleicht nicht dasselbe wie irgend etwas anderes. Es sagt, was es sagt. Warum solltest du in der Lage sein, es durch etwas anderes zu ersetzen?» (VG, 99)

Mir scheint, Wittgenstein deutet eine Interpretationsrichtung der Aussage des Chinareisenden an, die gut zu Diamonds Vorschlag passt, die Sprache des Glaubens als ein Sprechen in Rätseln zu verstehen. Dafür spricht auf der einen Seite, dass weder Lewy noch Wittgenstein eine Deutung in Erwägung ziehen, die bei gewissen «Gläubigen» durchaus auch vorkommt: die Vorstellung, wonach man die eigenen Glaubensworte vom Leben nach dem Tod einfach ganz «wörtlich» meine. Der beziehende Gebrauch der Zeichen «Wir werden uns vielleicht nach dem Tode wieder sehen» funktionierte demnach auf die gleiche Weise und wäre auch gleich unproblematisch und transparent wie die Aussage «Wir werden uns vielleicht nach deiner Rückkehr von China wieder sehen». Ich glaube, Wittgenstein hat ein ähnliches, auch ein ähnlich normatives Verständnis des Glaubens wie Diamond: Wer den Rätselcharakter der Glaubenssprache übergeht (und das kann auch der «Gläubige» selbst tun), der vergisst gleichsam, dass es im Glauben um *Gott* geht. Er erkauft sich die semantische Bestimmtheit der vertrauten Frage-Antwort-Sprachspiele um den hohen Preis, auf jeden Fall nicht von Gott zu reden und damit auch nicht von jenen anderen Dingen des Glaubens wie dem ewigen Leben in «Gottes Herrlichkeit».

Deutlich ist auf der anderen Seite aber auch, dass Wittgenstein die emotive Lesart zurückweist. Diese versteht Worte wie diejenigen des Chinareisenden als Ausdruck einer bestimmten Haltung. Der nicht-kognitivistische Theoretiker setzt folgende Alternative voraus: Entweder sagt der Glaubende etwas, weil es wörtlich das ist, was er sagen will oder seine Worte sind nichts anderes als eine Art Ausdruck seiner wertschätzenden Haltung dem Gesprächspartner gegenüber. Wenn Wittgenstein dagegen meint, dass diese Worte nicht dasselbe wie z.B. «Ich mag dich sehr» bedeuten, dann heisst dies wiederum nicht, dass es nun nicht wiederum auch «Gläubige» geben könnte, die ihre Worte in diesem religiös-deflationären Sinne gebrauchen – aber das scheint eben nicht die Art von religiösem Glauben zu sein, für den sich Wittgenstein hier interessiert.

Was aber meint Wittgenstein positiv mit seinem lakonischen «Es sagt, was es sagt»? Anders gefragt: Was zeigt sich «zwischen jenen Zeichen» des Chinareisenden, wenn wir mit Wittgenstein annehmen, dass ein Glaubender weder die emotive noch die naiv-wörtliche Interpretationsvariante als gültigen Ausdruck seines

Selbstverständnisses betrachtet? Die folgenden Bemerkungen sind ein erster Annäherungsversuch zu einer Antwort auf diese Frage:

– In methodischer Hinsicht gilt auch hier das allgemeine Verfahren von Wittgensteins Hermeneutik der Formen unseres lebensweltlichen Realitätszugangs: Es gilt, auf den (möglichen) Gebrauch der Worte im Leben der Menschen zu schauen. Wir verstehen die Worte des Glaubenden nur insofern, als wir sie als Teil der Lebensformen begreifen, welchen er angehört.

– Auch «Wir werden uns vielleicht nach dem Tode wieder sehen» ist eine durch Analogiebildung – zu Sätzen wie «Wir werden uns vielleicht nach deiner Rückkehr von China wieder sehen» – konstruierte satzähnliche Wortverbindung, ähnlich jener beiläufigen Vorlage in der Wortsprache des Königs, welcher der Bauerntochter die Rätselfrage stellt.

– In PU 500 sagt Wittgenstein, dass wenn ein Satz sinnlos genannt wird, dann «nicht, quasi, sein Sinn sinnlos» sei. «Sondern eine Wortverbindung wird aus der Sprache ausgeschlossen, aus dem Verkehr gezogen.» Wenn wir darum über die Vorstellbarkeit zu sprechen beginnen, dass wir mit den Worten des Chinareisenden irgendetwas anfangen könnten, dann geht es nicht um die Frage, ob ein (bereits vorhandener) Sinn möglicherweise Sinn macht. Vielmehr ziehen wir eine Verbindung von Worten in Betracht als etwas, mit dem wir vielleicht einmal etwas anfangen könnten. D.h. wir schliessen die Möglichkeit nicht aus, dass neue Sprachspiele und Lebensformen entstehen könnten, in welchen diese Wortverbindungen einen Ort hätten, an dem wir uns zu Hause fühlen würden. Diamond, auf die ich mich mit diesem Punkt wieder direkt beziehe, stellt folgenden Vergleich auf: «Es ist vorstellbar, dass wir Erfahrungen machen würden, die zu einem Sinnesorgan gehören, das wir noch nicht besitzen.»⁸

– Und damit sind wir gewissermassen wieder beim Eingangszitat aus der *Philosophischen Grammatik* angelangt. Denn auch in den *Philosophischen Bemerkungen* heisst es: «Ich sagte: Wo man nicht suchen kann, da kann man auch nicht fragen [...] Einer Offenbarung entspricht keine Frage». Nur fährt Wittgenstein hier so weiter: «Das wäre so, wie wenn man nach den Erfahrungen eines Sinnes fragen wollte, den man noch nicht hat. Uns einen neuen Sinn geben, das würde ich Offenbarung nennen. Man kann auch nicht nach einem neuen Sinn (Sinneswahrnehmung) *suchen*.» (PB, 172)

– Das heisst erstens: Wir finden die Lösung auf das Rätsel unseres Lebens nicht selber. In Lk 24,26 ist es der auferweckte Jesus,

⁸ Diamond, Riddles, s. Anm. 2, 278.

der den Emmaus-Jüngern zeigt, was sonst nicht sichtbar gewesen wäre: dass er der verheissene Messias aus den Schriften ist. Wie aber sieht diese Lösung des Messiasrätsels genauer aus? Im besten Falle ist es eine Lösung für diejenigen, denen bei der Auslegung der Schriften das Herz zu brennen beginnt. Aber auch ihnen, denen die Augen aufgetan wurden, so dass sie ihn erkannten, entschwindet die in der Person des Auferweckten verkörperte Autorität der Lösung des Rätsels sogleich wieder: «Und schon war er nicht mehr zu sehen.» (Lk 24,32) – Zweitens heisst es: Offenbarung verhält sich diskontinuierlich gegenüber den gewohnten Zeichen- und Interpretationsprozessen. Sie ist keine Entdeckung innerhalb eines Raumes, sondern die «Entdeckung» eines Raumes.

– Glauben hiesse demnach, Lebensversuche mit einem neuen Sinn zu wagen – tastend, tappend und taumelnd wie jener Mensch, der eines Nachts mit dem Echolot einer Fledermaus erwacht und sich auf dem Weg in die Küche hinunter zu orientieren versucht. – Wäre sich der Glaube aber dann nicht selbst völlig unverständlich? Spätestens hier ist denn auch der Einspruch des hermeneutischen Theologen zu erwarten: Zwar sei richtig, dass der Glaube von Gott als dem Jenseits der Welt redet und weiss, «daß Gott nur durch seine Offenbarung sichtbar wird, und daß angesichts dieser Offenbarung Alles, was vorher Gott hieß, nicht Gott ist». Auf der anderen Seite dürfe aber die Tatsache des Verstehens nicht übersehen werden, dass nämlich das «christliche Kerygma vom Menschen, dem es begegnet, verstanden werden kann».⁹ – Umgekehrt aber hat sich in Karl Barths Zögern gegenüber Bultmanns Kategorie des neuen Selbstverständnisses vielleicht doch ein richtiges Gespür für das Rätselhafte des Glaubens ausgedrückt: «Habe ich es in dieser Botschaft mit G o t t, mit seiner Tat und seinem Wort, mit mir selbst aber als dessen Hörer, mit dem Gehorsam meines Glaubens zu tun, wie verwunderlich, ja wie unbegreiflich werde gerade ich selbst mir selbst da werden, wie wenig, wie nichts werde ich da von mir selbst zu berichten wissen?»¹⁰

– Nur bleibt die Frage, was ich denn eigentlich sehe, wenn ich so im «Verzicht auf alles Verständnis und alle Auslegung meiner selbst» dorthin «blicke, wohin ich durch die von mir geglaubte Botschaft zu blicken gerufen werde».¹¹ Auch und gerade in dieser Blickrichtung werden wir auf den Rätselcharakter dieser Botschaft zu stossen: Dass sie von uns (manchmal) *geglaubt* wird, das heisst eben auch, dass sie

⁹ R. Bultmann, Das Problem der natürlichen Theologie, in: GuV I, 294f.

¹⁰ K. Barth, Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, Zürich 1952, 6.

¹¹ Ebd.

für uns nicht in der semantischen Bestimmtheit da ist, wie z.B. der propositionale Gehalt meiner Hoffnung, dass mein Vorgesetzter, der sich im Frühlingsemester in Kalifornien aufhält, im Herbstsemester wieder bei mir am Institut ist. Zwischen den Zeiten gehen wir unseren Lebensweg im besten Fall (wenn wir glauben) *auf dem dünnen Sinn* jener «beiläufigen Vorlagen in der Wortsprache» des Glaubens. Was jetzt zwischen den Zeichen für uns da ist, ist *Verheissungssinn* – Rätsel, die uns zum Mitspielen herausfordern: Fragen, die Sinn haben, wenn sie beim Nachdenken die theologische Phantasie anregen; Rätsel wie dasjenige des doppelten Liebesgebotes, das uns herausfordert etwas zu tun, das sich im Nachhinein vielleicht als Lösung herausstellt. Ober eben Rätselhaftes wie jene Worte des Chinareisenden. Für ihn sind vielleicht die Geschichten von Jesu Erscheinungen vor den Jüngern wesentlich, um das zu sagen, was er sagt. Aber diese Geschichten entfernen das Verworrene und Dunkle nicht einfach, das die Bedeutungen seiner Worte für ihn selbst haben. Eher verbinden sie das, was er über das Leben nach dem Tod sagt, mit den Geschichten über das, was Gott in Jesus und den Propheten unter den Menschen getan haben soll (ohne wiederum das Rätselhafte auch dieser Geschichten selbst zu übergehen). Um mit Cora Diamond zu schliessen, deren Anregungen sich das meiste, was ich mir in diesem Text überlegt habe, verdankt: «It is not that he thinks God will do *this*, where he understands what *this* is. God's doings, as he sees them, put those who know this God in a position to *say* 'This will happen', but what this is, an *how* it is a fulfillment of our hopes, or a realization of our fears, we shall only then see.»¹²

— Dr. Andreas Hunziker ist geschäftsführender Oberassistent am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

¹² C. Diamond, Wittgenstein on religious belief: the gulfs between us, 10 (Manuskript).